61e ANNÉE (7e série) N° 32 9 AOUT 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale

Chap. V.

L'EXPANSION DU CALVINISME SUR LE CONTINENT JUSQU'A LA MORT DE CALVIN, 1564 [1]

SOMMAIRE. — I. Les causes du rayonnement de la doctrine de Calvin. — II. L'évolution religieuse de la France de 1534 à 1547. — III. Le roi Henri II et la répression de l'hérésie. — IV. Organisation des Eglises calvinistes en France, sous Henri II. — V. Avènement politique du calvinisme français. — VI. Rédaction de la *Confession gallicane* et de la *Discipline ecclésiastique* calviniste (1559). — VII. L'expansion calviniste hors de France, aux Pays-Bas, en Suisse, en Hongrie, au Palatinat, en Ecosse.

I

Calvin était fixé à Genève où nous l'avons vu se débattre contre une opposition souvent redoutable, toujours gênante pour lui. Mais le rayonnement de son influence dépassait de beaucoup les limites de la petite République genevoise. On peut admettre avec ses historiens protestants que « Genève n'a jamais été un but à ses yeux, mais un moyen de propager bien au-delà des limites d'une seule nation, à travers l'Europe occidentale, la conception qu'il avait de la foi protestante » [2].

Nous avons dit, en son lieu, que l'expansion du luthéranisme fut, en première ligne, l'œuvre des imprimeurs. Luther n'avait envoyé personne à la conquête des pays voisins de la Saxe électorale. Les adhésions lui vinrent par la diffusion de ses œuvres et cette diffusion sans précédent fut, pour la plus grande part, une question de commerce de librairie. Les libraires n'auraient pas cherché dans les ouvrages de Luther une source de profits extraordinaires, si ces ouvrages n'avaient pas eu ce caractère mordant, incisif, impétueux, révolutionnaire qui devait leur attirer en masse des lecteurs. Mais il reste que sans l'imprimerie l'expansion luthérienne eût été probablement beaucoup plus limitée et plus lente.

On peut en dire tout autant de l'expansion du calvinisme. Sa première cause fut le génie littéraire de Calvin, la curiosité suscitée par ses livres et avant tout par son *Institution*. Cet ouvrage capital fut, au premier siècle de la Réforme, l'agent le plus puissant de la propagande protestante, le livre le mieux composé, le plus cohérent, le plus vigoureux qui soit sorti de la plume des novateurs. Ni les *Loci communes* de Mélanchthon, ni aucun écrit de Zwingli ne saurait lui être comparé comme clarté, comme puissance de logique, comme ampleur de l'exposé théologique. Il eut un succès prodigieux.

« Si aujourd'hui, écrit Walker, le système de Calvin nous laisse l'impression irrépressible d'un tyrannie spirituelle insupportable, il y eut des milliers de ses contemporains, d'entre les plus religieux et les plus sérieux, auxquels — tel fut le cas de John Knox — il apparut comme « la plus parfaite école du Christ qu'il y ait jamais eu sur la terre depuis le temps des apôtres » [3].

Si cela nous surprend, si le Dieu de Calvin nous paraît cruel, sa théologie sombre et violente, sa piété étroite et méprisante, sa morale rude et orgueilleuse, si nous nous refusons à reconnaître en toute son œuvre la douceur, la pitié, l'indulgence, l'amour des pécheurs, des petits et des misérables qui font pour nous le charme divin de l'Evangile, nous ne devons pas oublier que le XVIe siècle ne jugeait pas des choses comme nous le faisons, qu'il fut un siècle dur, agité, turbulent, tourmenté, un siècle de luttes acharnées, de cruautés et de représailles sanglantes.

Calvin devait être admiré des uns et violemment repoussé des autres. Il eut de fanatiques partisans et des adversaires implacables. Il ne triompha, dans Genève même, que par l'appoint des réfugiés ; sans leur secours, il est probable que les Genevois auraient fini par secouer son joug. Il suit de là que ce fut son prestige en France et les persécutions que ce prestige déchaîna qui sauvèrent sa situation à Genève, tandis que sa victoire à Genève lui permit de développer ensuite en France son action anticatholique. Les calvinistes chassés de France par les lois de répression trouvèrent auprès de Calvin un asile sûr. Il profita de leur présence pour renforcer son autorité, il trouva dans leurs rangs de quoi fonder l'Université de Genève. Ce fut parmi eux qu'il recruta les missionnaires les plus ardents de sa doctrine. Entre Genève et la France s'établit un double courant de fugitifs d'une part, de confesseurs de la foi calviniste d'autre part, les premiers se rendant à Genève pour y échapper à

[1] *Sources*. — Les mêmes qu'aux chapitres précédents. — Voir l'*Ami du Clergé*, 21 juin 1951, p. 385.

[2] Walker, *Jean Calvin*, p. 405.

[3] Pour parler de la « tyrannie de Calvin », nous citons des écrivains calvinistes, afin que nul ne puisse nous accuser de partialité. — Voir Walker, *ouv. cité*, p. 406. Le mot de Knox qu'il rapporte est tiré d'une lettre de ce « réformateur » écossais à Mrs Anne Locke, du 9 décembre 1556. — Voir *Œuvres* de Knox, édition Laign, IV, 240.

la rigueur des lois françaises, les seconds revenant en France, au péril de leur vie, pour y établir des églises protestantes sur le modèle de celle de Genève.

Et ce qui se passa en grand pour la France se passa, en plus petit, pour les autres pays où le calvinisme réussit à s'implanter. Genève devint une capitale spirituelle comparable à Wittenberg, supérieure à Zurich ou à Berne, rivale même de Rome. L'œuvre commencée par la diffusion des écrits de Calvin et surtout de son *Institution* se poursuivit donc par des contacts personnels innombrables, qui engendrèrent à leur tour des relations épistolaires immenses. Si Luther a été l'un des grands épistoliers du siècle, Calvin peut être placé tout près de lui sous ce rapport. Il dut faire appel à plusieurs secrétaires. Malgré cela, la quantité et l'importance des lettres qu'il eut à écrire, surtout dans les dernières années de sa vie, devinrent pour lui un fardeau chaque jour grandissant et qui finit par excéder la limite de ses forces [4].

Avec une pareille activité, on comprend que le calvinisme ait fait de rapides progrès, en dehors de Genève, et particulièrement en France.

II

Cela nous amène à considérer l'évolution religieuse de la France, après le départ de Calvin et l'Affaire des Placards, en 1534.

Les idées luthériennes avaient été combattues avec force, dès le principe à la fois par la Sorbonne et par le Parlement français. Le parti modéré que l'on peut appeler le *fabrisme*, du nom de Lefèvre d'Etaples qui en fut le chef, se trouva englobé dans la répression du luthéranisme, en dépit de la faveur dont il était entouré à la Cour, de la part surtout de Marguerite d'Angoulême. Le roi se montrait hostile aux exagérations d'un Noël Beda et de ses semblables et il les frappa plus d'une fois d'exil, en les traitant de « ténébrions ».

Par là s'annonçait la formation, entre les extrêmes, d'un *tiers-parti* que l'on retrouverait jusqu'au bout et qui finirait par triompher avec Henri IV, au temps de l'Edit de Nantes. Ce tiers-parti ne veut pas de la rupture avec Rome. Il n'admet pas l'hérésie luthérienne. Il désire la réconciliation des esprits dans une position moyenne, à égale distance d'une farouche orthodoxie romaine et de l'esprit révolutionnaire et séparatiste allemand. Chose curieuse, ce fut surtout chez les évêques que se recruta ce tiers-parti.

A la suite de l'Affaire des Placards (17-18 octobre 1534) et de la rude réaction catholique qui en fut la suite, François I[er] publia une amnistie générale par l'Edit de Coucy, le 16 juillet 1535. Mais il resta défiant à l'égard de l'hérésie. Plus il la favorisait, par politique, chez son rival, Charles-Quint, plus il la combattait dans ses propres Etats, sentant bien qu'elle était une cause de division et, partant, de faiblesse. Il lui arriva donc de gourmander certains évêques « qui n'étaient pas assez soigneux de pourvoir à si grans affaires concernans l'honneur de Dieu », selon ses propres expressions. Dans son Edit de Fontainebleau, en 1540, il se plaignait encore de la tiédeur des évêques. Deux ans plus tard, il les menaçait, par lettres patentes, de les priver de leur temporel, s'ils ne veillaient avec plus de zèle à empêcher l'expansion du fléau de l'hérésie. S'il n'admettait pas la formule luthérienne : *Cujus regio, hujus religio*, il en admettait une toute semblable, élaborée par les légistes français : *Une foi, une Loi, un Roi*. Ce fut donc au nom de l'unité nationale, tout autant que de la vérité religieuse, que la législation française tenta de réduire à néant la propagande luthérienne, puis calviniste, dans le royaume. La Sorbonne, appuyée par le Parlement, mena donc une lutte à outrance contre ceux que l'on appela longtemps encore « les luthériens », alors que déjà ils étaient des calvinistes [5].

Alors, l'épiscopat, jusque-là si libéral, se divisa. Les uns estimaient que l'indulgence avait assez duré et qu'il fallait désormais traiter en factieux les récalcitrants. Parmi eux on remarque surtout les cardinaux Jean de Lorraine, le frère de Claude de Guise, et de Tournon, très écoutés au Conseil. Poussés par le Parlement de Provence, les hommes d'Etat de l'entourage du Roi songeaient à faire un exemple par la suppression radicale des Vaudois dans les vallées des Alpes. L'évêque Sadolet dont dépendait le village de Cabrières — l'un de ceux qui étaient menacés de destruction — s'opposa énergiquement à l'exécution d'un si cruel dessein.

« Les armes dont j'use de préférence, écrivait-il au cardinal Farnèse, neveu du pape régnant, Paul III, peuvent paraître plus douces, mais elles sont plus fortes. Ce n'est pas la terreur, ce ne sont pas les supplices, c'est la vérité seule, c'est l'extrême mansuétude qui leur fait avouer leurs erreurs, non de bouche seulement mais aussi de cœur. Je suis le pasteur de ces peuples, non un mercenaire. Autant que personne, je suis ému d'indignation contre les méchants, mais je le suis encore davantage de compassion pour les malheureux. »

C'étaient là de belles et évangéliques paroles. Le siècle les comprenait mal. Sadolet réussit pourtant à écarter le péril durant cinq ans. Mais en 1545, profitant de ce qu'il était à Rome, le nouveau Président du Parlement d'Aix effraya le card. de Tournon, en lui montrant le danger que courait notre frontière, à proximité de ces mécréants. Tournon pressa François I[er] de rendre exécutoire la sentence de 1540. Le roi y consentit et le massacre eut lieu. Au mois d'avril 1545, la population presque entière des villages de Mérindol, de Cabrières et d'une vingtaine de hameaux et de métairies isolées fut mise à mort. On estime à environ 800 le nombre des Vaudois ainsi massacrés par ordre de la justice royale. Le roi lui-même fut effrayé des rigueurs de cette répression et fit ouvrir une enquête qui devait aboutir, sous Henri II, son successeur, à plusieurs arrestations.

En 1546, ce fut à Meaux où déjà plus de vingt ans auparavant des exécutions avaient eu lieu, que

[4] La collection formée par sa Correspondance atteint le chiffre de 4271, remplit 11 volumes de ses *Œuvres*, et comprend 307 correspondants individuels ou collectifs : *Opera Calvini*, tomes x-b à xx. Et il va sans dire que l'on n'a pas retrouvé toutes ses lettres. — La collection des lettres de Luther, dans l'édition Enders atteint le chiffre de 3818.

[5] Il ne semble pas que l'appellation de « calvinistes » ait supplanté celle de « luthériens » avant 1555, environ. Le fait est d'autant plus remarquable que le roi fut constamment, durant cette période, l'allié des luthériens allemands. L'on ne chercha donc pas à donner le change aux alliés germaniques, en donnant à leurs coreligionnaires français, un nom qui eût pu leur être odieux, tel que celui d'anabaptistes ou de calvinistes.

la poursuite des « luthériens » recommença. En 1524, le principal inculpé avait été un certain Jean Le Clerc, cardeur de laine. En 1546, son frère, Pierre Le Clerc venait d'être choisi comme pasteur de la petite communauté luthérienne de Meaux. Cette communauté comptait environ cinquante membres, mais le nombre des adhérents, probablement par suite de circonstances économiques, semblait augmenter assez rapidement, surtout par l'appoint des villages voisins. La police royale intervint brutalement. Le 8 septembre 1546, fête de la Nativité de la Vierge, l'assemblée dissidente fut surprise au moment où elle célébrait la Cène calviniste. Environ soixante des hérétiques furent arrêtés et transportés en charrettes à Paris. Le procès y fut mené rondement. Dès le 8 octobre, quatorze des coupables étaient exécutés : ils eurent la langue coupée avant d'être brûlés vifs, à Meaux. Parmi eux, on comptait le pasteur Pierre Le Clerc, son frère François, et Etienne Mangin, chez qui se tenaient les réunions. Les autres avaient été condamnés à des peines diverses. Des exécutions isolées avaient lieu, de la même manière, dans tout le royaume.

III

Avec l'avènement d'Henri II, le 31 mars 1547, la sévérité de la répression s'accentua brusquement. Le personnel politique avait été changé. Depuis plusieurs années, la petite cour du Dauphin et de l'altière Diane de Poitiers, de vingt ans son aînée, se dressait contre celle de François I[er] et de la duchesse d'Etampes. Le cardinal de Tournon fut éloigné des affaires. Anne de Montmorency, disgrâcié depuis quelques années, reparut au premier plan. Avec lui, les Guises, c'est-à-dire le cardinal Charles de Lorraine, neveu et successeur de son oncle Jean, et son frère François, le fameux Balafré, revinrent en grande faveur. Le maréchal de Saint-André, qui marchait dans le sillage des uns et des autres, partagea leur fortune. Tous ensemble, ils devinrent les maîtres de la politique française.

Elle fut résolument contraire aux hérétiques. Le nouveau roi est un homme que Diane a débrouillé, qu'elle a poussé aux exercices physiques où du reste il excelle et à qui elle inspire un haut sentiment de son autorité. Il est, d'autre part, d'esprit étroit et intransigeant. Ses conseillers ont beau jeu à lui représenter que le parti luthérien ou sacramentaire — car ces deux noms sont alors en usage pour désigner ceux qui sont en réalité des « calvinistes » — menacent l'unité de la monarchie et ne méritent aucune pitié. Les édits de répression vont donc se multiplier : Edit du 8 octobre 1547, instituant une Chambre criminelle spéciale pour juger les hérétiques, que bientôt l'on appellera la « Chambre ardente », — Edit du 19 novembre 1549, déterminant une coopération entre les juges ecclésiastiques et les juges civils, et accordant aux Cours civiles, dans leur ressort, le jugement des cas d'hérésie accompagné de scandale public [6].

De décembre 1547 à janvier 1550, cette Chambre avait prononcé 500 sentences. Elle recourut bientôt à des mesures plus rigoureuses. Par l'Edit de Châteaubriant, du 27 juin 1551, le roi ordonnait que toute sentence en cas d'hérésie fût sans appel :

> « Et d'autant, disait l'Edit, que nous voulons de tout notre pouvoir... déraciner et extirper telles malheureuses, damnées et réprouvées sectes, nous avons ordonné et ordonnons que les juges présidiaux en leurs sièges présidiaux seulement, procédans aux jugements définitifs des accusés et chargés de crimes, dont par le présent édit leur est baillée connaissance, appelleront aux jugements desdits procès, jusqu'au nombre de dix, c'est à savoir aux lieux et sièges ésquels y a conseillers par nous ordonnés jusqu'au dit nombre de dix, si tant y a. Et où il n'y aurait ledit nombre, ou bien qu'il n'y eût nul conseiller audit siège, suppléeront et prendront des avocats, jusqu'au nombre de dix pour le moins, des plus notables et fameux, compris les lieutenants particuliers, les prévôts ordinaires, leurs lieutenants et officiers royaux, qui sont dans l'état de judicature, par lesquels ils feront signer le bref ou dicton de leur jugement et sentence, dont les condamnés ne seront reçus à appeler... » [7].

Cet édit donnait donc à tous les présidiaux de France, c'est-à-dire à des tribunaux de première instance, des pouvoirs exorbitants. Ils pouvaient juger immédiatement et sans appel dans les causes d'hérésie. Calvin écrivait, à ce propos, à Bullinger, le successeur de Zwingli, à Zurich, les détails suivants, dans une lettre du 15 octobre 1551 :

> « On vient de publier des édits atroces, par lesquels l'état du royaume est renversé à perpétuité, afin que de nouveaux moyens de coercition contre les fidèles soient ouverts. Ce qui était accordé jusqu'ici aux empoisonneurs, aux faussaires, aux voleurs, ce qui leur est accordé encore : le droit de faire appel aux Cours suprêmes, cela est enlevé aux chrétiens, que les juges ordinaires ont le pouvoir d'expédier promptement et sans appel au feu. Aux parents des accusés en péril de mort, il est interdit d'intervenir en leur faveur, sous peine d'être considérés comme des fauteurs d'hérésie. Pour exciter l'incendie, le tiers des biens des condamnés est réservé aux dénonciateurs. Si les juges se montrent trop indulgents, ils sont eux-mêmes soumis à la peine. Le chancelier est invité à prendre garde de ne point admettre aux emplois publics quiconque est atteint même d'un léger soupçon et de n'élever aux offices de judicature que des ennemis du Christ. Tous ceux qui aspirent aux emplois publics sont tenus de donner le témoignage de nombreux garants attestant qu'ils sont les fils soumis de l'Eglise romaine. Si quelqu'un trompe, ses garants seront punis. Des peines sont édictées contre les villes qui éliraient des magistrats attachés aux doctrines luthériennes ou même légère-

[6] Par le premier édit, de la Chambre criminelle du Parlement de Paris se trouvait détachée la connaissance des cas d'hérésie qui était confiée à un tribunal particulier, n'ayant pas autre chose à juger.

« Les prélats diocésains disait le préambule de l'Edit de 1549 contendans avec les Cours et les juges de leurs pouvoirs et juridictions, pour leur particulier, délaissans à satisfaire et entendre à un bien général et universel, quant à l'extirpation et exécution des erreurs et fausses doctrines, qui contiennent en soi crime de lèse-majesté divine et humaine, sédition de peuple, et perturbation de notre Etat et repos public ; et, pour cette cause, dès notre nouvel avènement à la couronne, voulant, à l'exemple et imitation de feu notre dit Seigneur et Père, travailler et prêter la main à purger et nettoyer notre royaume d'une telle peste, nous avions pour plus grande et plus prompte exécution desdites matières et procès sur le fait desdites hérésies, erreurs et fausses doctrines, ordonné et établi une *Chambre particulière en notre Parlement de Paris, pour seulement vaquer auxdites expéditions, sans se divertir à d'autres actes.* »

Voir Nic. Weiss, *La Chambre ardente*, Paris, 1889. — Isambert, *Recueil des anciennes lois françaises*, tome XIII, p. 154 et suiv.

[7] Isambert, *Recueil des anciennes lois françaises*, t. XIII, p 189 et s. — Voir aussi *Opera Calvini*, t. XIV, p. 186.

ment suspects. Les Cours souveraines [8] sont obligées de faire prêter serment aux conseillers qui auraient paru favoriser notre doctrine. On les contraint tous d'adorer plus attentivement que d'ordinaire, à genoux, le dieu de pain [9]. Les curés reçoivent l'ordre de lire tous les dimanches les articles sorbonniques du haut de la chaire, afin que la solennelle apostasie du Christ soit partout publique ! Les biens de tous ceux qui ont émigré jusque chez nous sont confisqués, même s'ils ont été vendus avant le départ ou aliénés de quelque manière, à moins que les juges ne reconnaissent légalement que la vente a eu lieu avant que le crime n'eût été conçu. Genève est nommé dans les édits plus de dix fois et toujours avec outrage. Mais on nomme aussi tous les lieux qui se sont séparés de Rome... » [10].

Tels étaient donc les principales dispositions de l'Edit de Châteaubriant et elles étaient si dures que certains juges hésitèrent à poursuivre, pour ne pas avoir à sévir et à appliquer les peines. Mais *l'Edit de Compiègne*, du 24 juillet 1557, vint les y obliger et leur enlever la possibilité de prononcer d'autres peines que celle de mort !

IV

Le seul examen de cette législation répressive indique la puissance extraordinaire de l'expansion calviniste en France. Voici quelques documents qui en témoignent avec plus de netteté encore. Pierre Lizet, premier Président du Parlement de Paris et réputé auteur principal de la création de la Chambre ardente de 1547, écrivait au Connétable de Montmorency :

« Au seul moyen de la brève administration de justice en la Chambre nouvellement érigée par le Roi, est besoin d'y ajouter plusieurs autres choses, car la maladie a pullulé si avant en ce royaume et est si bien enracinée en beaucoup d'endroits cachés et latents, qu'il est impossible de l'extirper ni satisfaire à l'œuvre de Dieu, sans ajouter et accumuler beaucoup d'autres remèdes et le tout exécuter promptement » [1].

De fait, l'opinion catholique était sans cesse heurtée par des attentats antireligieux : à Paris, des statues de la Vierge sont décapitées, frappées de coups de poignards, en 1550, 1551, 1554, à la grande consternation et indignation des fidèles. — Dans certaines régions, la propagande calviniste se greffe sur des troubles d'ordre civil. A La Rochelle, dans les îles et les marais de l'Aunis et de la Saintonge, un édit royal sur la gabelle provoque de l'agitation et le calvinisme gagne parmi les mécontents. « Peu de semaines, écrit Jean de Serre, jettent aux champs environ 40.000 hommes embastonnés de toutes sortes d'armes. Les insulaires s'y joignent et de commun accord courent sus aux gabeleurs. Les peuples de Gascogne suivent incontinent ce pernicieux exemple. Le populas de Bordeaux se soulève et trouvant des tribuns propres à son humeur, donne la chasse aux gabeleurs, saccage plusieurs bonnes maisons sous prétexte d'y trouver les exacteurs... » [2].

Or, toute cette effervescence profite à la propagande calviniste. Le lieutenant pour le Roi, Moneins, ayant été massacré avec un gentilhomme de sa suite, le roi exaspéré charge Montmorency de rétablir l'ordre et il le fait naturellement avec une impitoyable sévérité, tandis que François de Guise, plus humain, pacifie la Saintonge en y déployant à la fois de la fermeté et de la clémence. Mais les populations domptées frémissent contre la répression et sont toutes prêtes à accepter la prétendue Réforme, par manière de protestation contre l'autorité royale. Henri II n'en conçoit que plus d'aversion contre une doctrine qui lui paraît encourager la rébellion.

A Lyon, ville de grande banque et de commerce actif, où affluent les colporteurs venus d'Allemagne et de Genève, le protestantisme se répand plus vite qu'ailleurs. — Des distributeurs de bibles ouvrent boutique à Montauban, Saint-Maixent, Poitiers. Dans cette dernière ville, comme du reste à Orléans et Bourges, cités universitaires importantes, les étudiants allemands sont nombreux et on les a autorisés à pratiquer leur culte luthérien. Ils attirent des Français à leurs réunions. De même, les soldats allemands à la solde du roi, lansquenets et reîtres, sont accompagnés de leurs pasteurs luthériens, qui répandent autour d'eux ce qu'ils nomment l'esprit « évangélique », c'est-à-dire la haine du catholicisme.

Enfin, à partir de 1555, commence l'organisation régulière de tous les groupes épars du protestantisme en France. Des essais avaient été tentés, notamment à Meaux, dès 1546, et, dans cette dernière ville, la chose avait abouti à une catastrophe. Mais sous l'impulsion de Calvin, de plus en plus renommé et admiré, de loin encore plus que de près, pour son organisation de Genève, où le pouvoir civil lui-même, contrairement à ce qui s'était produit en pays luthérien et zwinglien, avait accordé à l'Eglise une véritable autonomie, par l'usage de l'excommunication et de la surveillance disciplinaire consistoriale, des églises calvinistes se constituent à Paris, Meaux, Angers, Poitiers, Loudun, île d'Arvert (1555) — à Bourges, Issoudun, Aubigny, Blois, Tours, Montaire (1556) — à Orléans, Sens, Dieppe, Rouen (1557) — La Rochelle, Troyes, Le Croisic, Saintes, Saint-Jean d'Angely, Marennes, Cognac, Toulouse, Villefranche, Nérac (1558) — si bien qu'au début de 1559 le mouvement s'accentue et, avant le mois de mai, des églises calvinistes sont établies à Chartres, Beaugency, Castellane, Cabrières et Mérindol relevés de leurs ruines, Châtellerault, Angoulême, Luneray, Caen, Evreux, Vire, Saint-Lô, Vitré, Rennes [3].

On nomma alors *églises dressées* celles qui étaient pourvues de leurs organes directeurs : pasteurs, diacres, anciens, et *églises plantées*, celles bien plus nombreuses où un tel ordre n'existait pas encore.

Il ne faut donc pas juger de l'ensemble du calvinisme français, à cette date, par la liste que nous avons fournie des églises établies et dont le total n'atteint pas 50. La pénétration était en fait beau-

[8] On sait que c'était le nom donné aux Parlements en France.

[9] C'est la Très Sainte Eucharistie que Calvin désigne par ces mots dédaigneux et blasphématoires.

[10] *Opera Calvini*, t. XIV, lettre 1555, p. 186.

[1] *Bibliothèque nationale*, Manuscrits français, vol. 6.638, fol. 87.

[2] Jean de Serre, *Inventaire général de l'Histoire de France*, II, 888.

[3] On notera que ce relevé, extrait de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore de Bèze, ne comprend ni les églises antérieures de Lyon, ni celles de Lorraine, d'Artois, de Flandre et de Béarn, qui ne faisaient pas encore partie du royaume.

coup plus étendue, sans que l'on puisse exactement la mesurer. Un historien qui a étudié cette évolution en des ouvrages très remarquables, Lucien Romier, a pu dire que le tiers de la population du royaume est alors gagné à la nouvelle doctrine. Le ministre Macar, qui vient de s'installer à Paris, écrit à Calvin, en 1558 (9 mai) : « Dans toutes les parties du royaume le feu est allumé et toute l'eau de la mer ne suffirait pas à l'éteindre »[4]

En mai-juin de la même année, l'envoyé de Modène, Alvarotti, écrit que la Cour a été informée que la moitié des sujets du royaume sont « luthériens ». Au mois de mai 1559, l'envoyé de Venise, Tiepolo, écrit de Bruxelles au Sénat vénitien, que le cardinal de Lorraine a avoué aux conseillers de Philippe d'Espagne que l'hérésie a gagné les deux tiers du royaume.

Mais on ne s'explique ces chiffres exorbitants qu'en se rappelant que la Cour regardait alors comme hérétiques tous les mécontents. En réalité, les sources protestantes sont moins affirmatives. On n'y grossissait pas les chiffres à ce point-là. Il faudrait admettre, en effet, qu'il se serait trouvé dans la suite bien des calvinistes apostats, puisque, au temps de l'Edit de Nantes, les calvinistes ne forment plus guère qu'un dixième de la population française.

Bref, selon le *Bulletin du Diaconat* de 1919, la France aurait compté, en 1560, 2.150 églises calvinistes, parmi lesquelles certaines groupaient, comme celle de Rouen, jusqu'à 10.000 fidèles. Mais il n'y avait qu'une église par localité. La population totale fréquentant ces églises aurait atteint environ 3 millions d'âmes sur un ensemble de 20 millions de Français. Ce serait donc environ 15 % de calvinistes. Le même Bulletin comptait, en 1919, de 8 à 900 églises comprenant 500.000 âmes, non compris l'Alsace, soit seulement 1,25 % de la population française.

L'invasion calviniste a donc constitué, vers la fin du règne d'Henri II un véritable danger pour l'unité nationale. Les guerres dites de religion qui éclatèrent peu après et qui furent, à vrai dire, autant des guerres de *minorité*, c'est-à-dire de carence du pouvoir central, et des guerres de *rivalités féodales*, plus encore que des guerres religieuses, montrèrent bien à quel point le royaume se trouvait divisé et menacé.

C'est cela qu'il faut considérer pour apprécier avec justice la politique des Guises. Ce ne fut pas, comme l'ont souvent insinué les protestants, par cruauté ou cupidité, que François de Guise et Charles de Lorraine, aidés par Montmorency et Saint-André, entreprirent la lutte à mort contre le calvinisme, mais parce qu'ils confondaient leurs ambitions de famille avec l'intérêt de l'Etat. Comme le dit Lucien Romier :

« Leur catholicisme faisait corps avec de grands desseins politiques... Quoi qu'on puisse reprocher à ces hommes, ils ont été pour les protestants des adversaires francs et résolus. Comme champions de l'Eglise romaine, ils ne font pas mauvaise figure... Les Guises et les Jésuites représentent ce qu'il y eut de plus noble dans l'opposition à la Réforme. On doit en effet prendre garde aux différences morales qui séparent les groupes catholiques et ne pas confondre les disciples d'Ignace avec les théologiens imbéciles de la Sorbonne, leurs rivaux. Il serait très injuste aussi d'assimiler le rôle des Guises à celui de favoris rapaces »[5].

V

Tandis que les Guises prenaient la direction de la lutte contre les hérétiques, derrière le Roi toutefois, une partie de la haute noblesse passait au contraire du côté des dissidents. Ce fait devait avoir la plus grande importance pour la suite des événements. Le chroniqueur contemporain, Régnier de la Planche, devait dire un peu plus tard qu'au début du règne de François II se produisit le rapprochement des « huguenauds de religion » et des « huguenauds d'Etat »[6]. Ce rapprochement avait eu ses origines dès le règne d'Henri II. Et c'est ce que l'on peut appeler « l'avènement politique de la Réforme en France ».

Le 5 septembre 1557, fut « découverte une assemblée qui se faisait en la rue Saint-Jacques, dans Paris, vis-à-vis le collège du Plesis, en laquelle y avait une infinité de nobles, tant hommes que femmes, et autres du menu peuple, faisant lors leur prêche et prières en la manière de Genève, dont la plus grande partie a été prise, avec un grand scandale et émotion populaire. » C'est en ces termes qu'un notable parisien, Etienne Pasquier, raconte, dans une de ses Lettres, la première apparition de la noblesse dans les réunions calvinistes[7]. Il s'ensuivit un long procès sur lequel le Roi, alors empêché par les soucis de la guerre, ne semble pas avoir exercé de pression.

Mais après la reprise de Calais, après les Etats-Généraux réunis au début de 1558, Henri II déclara qu'il était mécontent de son Parlement de Paris et adressa de vifs reproches à « ses conseillers nonchalents et tardifs »[8].

En dépit de cette colère du Roi, c'est vers cette époque que se place l'adhésion au parti calviniste d'Antoine de Bourbon, chef de la maison de Bourbon, père du futur Henri IV. Antoine avait alors 40 ans. Il avait épousé, en 1548, l'énergique Jeanne d'Albret, et, à la mort de son beau-père, il était devenu, en 1555, roi de Navarre. Comme il était premier prince du sang, il jalousait terriblement la faveur des Guises. Ils étaient les protecteurs du catholicisme. Poussé par sa femme, qui était protestante, Antoine se jeta du côté des Réformés. Le fait semble se situer en mars 1558. Mais les protestants sérieux durent bientôt faire des réserves sur la valeur de ce défenseur de leur cause. Macar, le pasteur principal de Paris, se plaint, dans une lettre à Calvin, du 22 mai 1558, de sa légèreté et

[4] Macar à Calvin, dans *Opera Calvini*, XVII, 162.

[5] L. Romier, *Origine politique des Guerres de religion*, t. II, p. 246.

[6] Selon Régnier de la Planche, Davila, La Place, La Popelinière, le surnom de *huguenots* ou *huguenauds* fut donné aux calvinistes parce que, à Tours, ils se rassemblaient près d'une porte appelée la porte du roi Hugon. Selon Pasquier, le peuple de Tours croyait à un revenant que l'on appelait le roi Hugon ou Huguet et il donna son nom aux protestants parce qu'ils se réunissaient la nuit comme des revenants. Les deux explications ne sont nullement contradictoires et peuvent fort bien se compléter l'une l'autre. Le sobriquet devint courant autour de 1560.

[7] *Lettres d'Estienne Pasquier*, édition du temps, livre IV, lettre 2.

[8] Lettre de Macar à Calvin, 7 février 1558, *Opera Calvini*, XVII, 30-32. — Lettre de Calvin au duc de Wurtemberg, 21 février 1558, *ibid.*, p. 50.

de son goût pour la danse, cet amusement abhorré du Réformateur genevois [9].

D'autre part, Calvin crut habile de faire intervenir les princes luthériens allemands en faveur des protestants français, notamment le comte palatin, le duc de Saxe, le margrave de Brandebourg, le duc de Wurtemberg. Dans le même temps, les ambassadeurs des cantons suisses firent auprès du Roi une démarche ayant le même but. Henri II prit très mal ces intrusions dans la politique intérieure de son royaume. Il fit dire par le cardinal de Lorraine aux ambassadeurs helvétiques de ne plus se mêler désormais de ce qui se passait chez lui. Quant aux princes luthériens, le cardinal de Lorraine, averti de leur intention, prit les devants et écrivit au comte palatin : « Les protestants de Paris ne méritent pas que les princes luthériens interviennent en leur faveur, vu qu'ils sont tous calvinistes, zwingliens et sacramentaires ». On avait donc appris, depuis plusieurs années, en France, à distinguer les « luthériens » des « calvinistes » [10].

Malgré cela, les princes allemands adressèrent au roi, le 19 mars, la supplique rédigée par Calvin sur des indications venues de Paris. Le 8 mai, deux envoyés apportèrent de nouvelles lettres au roi. Il répondit, de Crécy, le 21 mai, que les personnages pour lesquels on intercédait étaient « perturbateurs du repos public et ennemis de la tranquillité et union des chrétiens » [1]. Henri II était furieux. Il aurait dit, affirme Macar à Calvin, dans une lettre du 9 mai : « Veulent-ils donc m'enlever ma couronne de la tête ? » Blaise de Montluc, alors très en faveur à la Cour, ne se trompait pas en disant à Antoine de Bourbon : « Vous préparez votre perte et votre ruine totale, car le Roi ne souffrira jamais une chose qui porte si grand dommage à son âme, à son honneur et à ses biens ! »

En voyant un Bourbon mêlé à de telles intrigues, Henri II pouvait en effet se demander si la trahison du connétable ne recommençait pas !

Sur ces entrefaites, au cours des pourparlers de paix qui devait aboutir au traité de Cateau-Cambrésis, le cardinal de Lorraine apprit de Ruy Gomez, l'un des favoris de Philippe II d'Espagne, qu'un très grand seigneur français avait parlé dans une lettre interceptée par les Espagnols des graves divisions qui menaçaient le royaume du fait des protestants. Le cardinal demanda le nom : « François d'Andelot ! » lui fut-il répondu. Et Granvelle, renchérissant, ajouta que l'amiral, son frère, « était très luthérien, qu'il n'entendait jamais la Messe et menait une vie très mauvaise, de manière que si ces Châtillon ne changeaient pas de vie, ils devraient être ruinés totalement » [2]. D'Andelot était le frère de Coligny. Le cardinal Odet de Châtillon était leur cadet. Ils étaient, par leur mère, les propres neveux de Montmorency. Le cardinal de Guise les considérait comme des rivaux ; il se hâta de communiquer au roi cette grave révélation. Henri II sentit plus que jamais passer comme un frisson de terreur pour sa couronne. La trahison était donc partout. Désormais, toutes ses inquiétudes se tournèrent en un sentiment unique : la haine de l'hérésie !

Et les protestants de Paris, avertis de l'intervention des princes luthériens en leur faveur, avaient justement profité de l'absence du cardinal de Lorraine et du roi, pour faire un déploiement de force, aux portes de Paris, dans une prairie servant de promenade publique et appelée le Pré-aux-Clercs. Ils étaient, selon les uns, de 3 à 4.000, selon les autres, de 6 à 7.000. C'était l'époque des Rogations qui précèdent l'Ascension. Les 13, 14, 15, 16, 17, 18 et 19 mai, ils eurent des assemblées semblables. On y chantait des psaumes et, la nuit venue, on rentrait à Paris en procession. Le lundi, 16 mai, le roi de Navarre prit part à la procession et aux chants. Toutes les relations non protestantes affirment que les nobles s'y trouvaient en armes. L'affaire fit un bruit énorme. Toute la population parisienne vit là une provocation. L'évêque protesta, ainsi que la Sorbonne. Le Parlement publia, le 18 mai, une ordonnance, interdisant « de chanter en groupe, à heure intempestive, avec des armes. » Les pasteurs calvinistes, complètement débordés, prirent peur. Macar écrivait à Calvin, le 22 mai : « Nous préférons périr plutôt que d'exposer l'Evangile à la honte de laisser croire qu'il arme des hommes pour le tumulte » [3].

Malgré l'ordonnance du Parlement, les chants recommencèrent, le 18 au soir. Le lendemain 19, qui était le jour de l'Ascension, une bagarre éclata entre la police et les calvinistes. Or, sur l'ordre du Roi, absent de Paris, d'Andelot, après avoir essuyé de vifs reproches de son souverain, avait été mis en état d'arrestation, le 18 mai. Le scandale fut prodigieux au sein de la noblesse. Elle n'était pas encore soumise au joug, comme sous Louis XIV. L'affront fait à un Châtillon touchait au vif tous les seigneurs. Les catholiques eux-mêmes, par esprit de corps, prenaient le parti du prisonnier, qui était très aimé. Macar pouvait écrire à Calvin, le 25 mai : « Beaucoup de chefs et de soldats s'indignent et menacent de ne plus se battre ! » [4]

Montluc n'accepta la charge si enviée de colonel-général, occupée par d'Andelot, que sur l'ordre formel du Roi. Finalement, on arracha au coupable une formule assez élastique pour qu'elle ressemblât à une rétractation et il fut libéré à la fin de juillet 1558. Mais Macar se rendait compte de l'exaspération du Roi et il écrivait, le 17 août, à Calvin : « Si le Roi fait la paix avec son ennemi (l'Espagne), et il la fera à n'importe quel prix, il tournera sa fureur contre nous ! [5] » Aucun historien ne doute qu'en effet parmi les raisons les plus déterminantes qui poussèrent le roi à signer la paix, il y eut la volonté de se consacrer de toutes ses forces à l'extirpation de l'hérésie. Le procès d'Anne du Bourg, conseiller au Parlement, donna la mesure de sa volonté d'aboutir dans cette voie. Mais on sait que du Bourg fut arrêté le 10 juin 1559 et que le roi mourut des suites de l'affreuse blessure reçue dans un tournoi, le 10 juillet. On put croire que le royaume allait tomber dans l'anarchie et la guerre civile.

[9] « *Tota die saltat cum muliercutis* » : — Il danse tout le jour avec des femmes légères ! »

[10] Lettre de Hotman à Bullinger, du 7 mars 1558.

[1] *Opera Calvini*, XVII, 161-172.

[2] Dépêche d'Alvarotti au duc de Ferrare, 11 juillet 1558.

[3] *Opera Calvini*, XVII, 177-178.

[4] « Fremunt multi duces et milites et minantur se non pugnaturos. » *Op. Calvini*, XVII, 184.

[5] *Opera Calvini*, XVII, 291 et 348.

VI

Nous n'essaierons pas de raconter ici les Guerres de religion et nous terminerons cet exposé très sommaire de l'expansion du calvinisme en France, par l'analyse de l'organisation des protestants, à la veille de la guerre civile.

Ce fut en pleine persécution que les pasteurs de Paris prirent l'initiative audacieuse de réunir dans la capitale française le premier *Synode calviniste national*, le 26 mai 1559, afin de mettre sur pied une Confession de foi et une règle de discipline ecclésiastique, calquées sur la Confession et la Constitution de Genève.

« L'occasion de cette assemblée, écrit Théodore de Bèze, dans son *Histoire ecclésiastique* [6], fut que sur la fin de l'année précédente 1558 estant Antoine de Chandieu envoyé par l'Eglise de Paris à l'Eglise de Poitiers pour quelque affaire, et mesme pour rendre témoignage de certain personnage dont ceux de Poitiers estoient en peine, le temps portoit lors que la saincte Cène fust célébrée en ceste-Eglise-là : ce qui se fit en très grande assemblée, non seulement de peuple mais aussi de ministres circonvoisins qui s'y trouvèrent : et après la célébration de la Cène, les ministres estant assemblés communiquèrent par ensemble, tant de la doctrine, que de l'ordre et discipline par eux observés, et par les choses qu'ils traitaient commencèrent à appréhender (comprendre) quel bien ce seroit s'il plaisoit à Dieu que toutes les Eglises de France dressassent d'un commun accord une Confession de Foy et une Discipline ecclésiastique. Comme au contraire, cela ne se faisant, les grands maux qui pourroyent survenir et divisions tant en la doctrine qu'en la discipline, les Eglises n'estant liées ensemble et rengées sous un mesme joug d'ordre et de police ecclésiastique. Partant ceste petite assemblée qui estoit là donna lors charge audict de Chandieu d'en communiquer à l'Eglise de Paris, pour voir s'il y auroit moien de pouvoir procurer aux Eglises un tel bien pour l'advenir, sans lequel elles sembloient estre menacées de beaucoup de confusions...»

A Paris, la proposition fut accueillie avec empressement. Les Eglises du royaume furent consultées par lettres. Il fut décidé que l'on réunirait le Synode général à Paris « non pour attribuer quelque prééminence ou dignité à ceste Eglise-là, mais pour estre lors la ville plus commode pour recevoir secrettement beaucoup de ministres et anciens... »

Le Synode se réunit, en effet, et il mit sur pied une Confession qui est appelée gallicane — *Confessio gallicana* — datée du 26 mai 1559. Il est à remarquer que nulle intention antiroyaliste ne l'anime. Bien au contraire, elle est adressée au Roi en personne, tout comme l'*Institution* de Calvin, en 1535, avait été dédiée à François Ier et précédée d'une longue adresse à ce prince. Répudiant les méthodes d'intimidation par le nombre, de l'année précédente, au Pré-aux-Clercs, les rédacteurs se montraient fort humbles et soumis, se défendant de toute impiété et de toute mauvaise intention :

« Car, disaient-ils, les articles de nostre Foy, qui sont descrits assez au long en nostre Confession, reviennent tous à ce poinct que, puisque Dieu nous a suffisamment déclaré sa volonté par ses prophètes et apôtres et mesme par la bouche de son Fils, N.-S. J.-C., nous devons cet honneur et révérence à la parole de Dieu de n'y rien ajoutter du nostre, mais de nous conformer entièrement à la reigle qui nous y est prescritte. Et, pour ce que l'Eglise romaine, laissant l'usage et coustume de la primitive Eglise, a introduit nouveaux commendemens et nouvelle forme du service de Dieu, nous estimons estre très raisonnable de préférer les commendemens de Dieu, qui est la vérité mesme, aux commendemens des hommes qui, de leur nature, sont enclins à mensonge et vanité... »

On remarquera, dans ce préambule, combien l'attitude religieuse de ces lointains calvinistes est éloignée de celle des protestants de nos jours. Ce qu'ils regardaient avec horreur, c'était toute liberté prise envers la règle divine inscrite dans la Bible. Ce que les protestants d'aujourd'hui estiment pardessus tout, c'est la *liberté d'examen*, ce qui revient à la possibilité, pour chacun, de se construire librement sa religion personnelle.

Les rédacteurs suppliaient le Roi de soumettre leur doctrine à une étude attentive et à mettre fin à la persécution :

« Qu'il plaise donc à Vostre Majesté, Sire, à lieu des feus et glaives dont on a usé par ci-devant, faire décider nostre Confession de Foy par la parole de Dieu, donnant permission et seureté pour ce faire. Et nous espérons que vous-mesme serez juge de nostre innocence, connoissant qu'il n'y a en nous ny hérésie, ny rébellion aucune, mais que nous tendons seulement à ce but de pouvoir vivre en saine conscience, servans à Dieu selon ses commendemens et honorans Vostre Majesté en toute obéissance et servitude. »

Et l'adresse concluait par cette émouvante imploration :

« Vous supplions très humblement, Sire, de croyre que oyant lire ceste supplication qui vous est maintenant présentée, vous oyez les cris et gémissemens d'une infinité de vos poures sujets qui implorent vostre miséricorde, à ce qu'elle éteigne les feux que la cruauté de vos juges a allumez en vostre roiaume. »

Sans entrer dans l'examen détaillé de la Confession, ce qui nous entraînerait à une étude doctrinale approfondie du calvinisme en général, nous indiquerons ce que fut l'organisation réglée par la « *Discipline ecclésiastique* » qui y fut jointe.

Dans cette organisation, l'unité de base était l'Eglise locale. Plusieurs Eglises voisines se groupaient, selon leurs convenances, en Colloques, et les Colloques en provinces, qui devaient former de deux à quatre fois par an des assemblées appelées Synodes. Le Synode national devait comprendre des délégués de toutes les provinces, et se superposait aux Synodes de provinces. Par ailleurs, les Eglises ou Communautés locales, les Colloques et les Synodes provinciaux devaient constituer des cadres pour des taxes religieuses, nécessaires à l'entretien des pasteurs et du culte. Bientôt, ils serviraient à l'organisation militaire du parti.

Dans chaque Communauté, il y avait, comme à Genève, des ministres de la Parole, des Anciens et des Diacres, le tout formant le *Consistoire local*.

L'article 24 disait : « Les Anciens et les Diacres sont le Sénat de l'Eglise auquel doivent présider les ministres de la Parole. L'office des Anciens sera de faire assembler le peuple, de rapporter les scandales au Consistoire, et autres choses semblables... »

Le premier Synode national de 1559 divisa la France en seize provinces calvinistes : 1. Ile-de-France, Chartrain, Champagne, Brie ; — 2. Normandie ; — 3. Bretagne ; — 4. Berry, Orléans, Blé-

[6] I, p. 172.

sois, Nivernais, Bourbonnais ; — 5. Anjou, Touraine, Maine, Vendôme, Perche ; — 6. Haut et Bas Poitou ; — 7. Saintonge, Aunis, La Rochelle, Angoumois ; — 8. Basse-Guyenne, Périgord, Gascogne, Limousin ; — 9. Vivarais, Velay, Forez ; — 10. Bas-Languedoc, Haute-Guyenne ; — 11. Armagnac, Hte-Auvergne, Toulouse, Carcassonne, Quercy, Rouergue ; — 12. Bourgogne, Lyonnais, Beaujolais, Bresse, Gex, Basse-Auvergne ; — 13. Provence ; — 14. Dauphiné, Orange ; — 15. Béarn ; — 16 Cévennes et Gévaudan.

Mais cette organisation ne dura que quatre ans, car la première guerre civile en montra la faiblesse. Plusieurs provinces avaient trop peu de protestants. Elles figuraient sur le papier mais ne fournissaient pas les secours que l'on en pouvait attendre. En 1563, au Synode général de Lyon, le nombre des provinces fut ramené à neuf.

A ce moment, la guerre battait son plein. Comment en était-on venu là, après les déclarations pacifiques du début, après que Calvin lui-même avait écrit : « S'il s'espandoit une seule goutte de sang les rivières en découlleroient. Il vaut mieux que nous périssions tous cent fois que d'estre cause que le nom de chrestienté et l'Evangile soient exposés à un tel opprobre. »

C'est qu'il s'était introduit, dans les esprits protestants ce que l'historien Mariéjol a fort bien nommé « la casuistique de l'insurrection ». Calvin, pressé par les demandes venues de France, où couvait la révolte, après la mort d'Henri II, avait fini par admettre la légitimité de la rébellion si tous les princes du sang et si les Parlements, en l'absence des Etats-Généraux, étaient unanimes à se prononcer contre le gouvernement des Guises, oncles de la reine Marie Stuart. Cette concession était d'autant plus grave que Calvin n'ignorait pas que les princes du sang, Antoine de Bourbon et son frère, Condé, étaient gagnés à l'hérésie, c'est-à-dire à sa propre doctrine, et qu'il pouvait penser que les Parlements, malmenés par Henri II, depuis le procès d'Anne du Bourg, et encore traités avec sévérité par les Guises, pouvaient être amenés à se prononcer contre le gouvernement établi. De fait, les casuistes de l'insurrection, en vinrent, de proche en proche, à se contenter de l'approbation des princes du sang et bientôt même de celle d'un seul de ces derniers, le prince de Condé, l'homme le plus agité et le plus remuant de l'opposition aux Guises. De ce fait, Calvin porte, dans notre histoire, une lourde responsabilité. Une chose est certaine, c'est qu'il réussit à donner à ses partisans une assurance, qu'ils crurent fondée sur l'histoire et l'exégèse, en sorte qu'un très grand nombre d'entre eux eurent la conviction de combattre pour la vraie doctrine de Jésus-Christ et de la primitive Eglise.

Nous n'en donnerons pour preuve, entre mille autres, que ce passage d'un livre d'apologétique calviniste, daté de 1558, et qui avait pour titre « *Le Baston de la Foy chrestienne* pour s'armer contre les ennemis de l'Evangile et aussi pour cognoistre l'ancienneté de nostre foy et de la vraye Eglise ».

« Qui est l'homme qui doute, y lisait-on, que si les bons Pères estoyent encore vivans et qu'ils rompissent ainsi les images comme ils ont fait de ce temps-là, qu'ils seroyent en brief condamnez comme hérétiques à estre bruslez, voire encore s'ils en sortoyent à si bon marché quittes. Car on en voit journellement qui n'en sortent pas à si bon marché, ains, on leur fait tous les tourmens et peines que ces vénérateurs des Pères peuvent inventer et controuver. Quand donc vous aurez lu la doctrine des Pères contenue en ce présent livre, jugez si on pourroit confesser et maintenir publiquement devant ces vénérateurs des Pères, sans danger de la vie. Cependant, je vous prie mes frères, que ne craignez pas d'abandonner vostre corps et vostre vie, pour une doctrine si saincte et si bonne. Et resjouissons-nous en cela que nous tenons la vraye doctrine ancienne des Prophètes, Apostres et Docteurs de l'Eglise... »

Tout le volume est dans ce style-là, et avec une assurance qui n'a d'égale que la naïveté et l'inexpérience historique de l'auteur, il tend à prouver que les Pères de l'Eglise étaient des calvinistes avant la lettre ! [7]

VII

Mais avec l'auteur du *Baston de la Foy*, bien qu'il écrive en français, nous sommes, en réalité sortis de France. Guy de Bray appartient à la Flandre qui est alors propriété espagnole. Les lois contre les hérétiques, les bûchers dont il parle, les tortures qu'il évoque, tout cela est espagnol. Lui-même, du reste, devait être pendu quelques années plus tard.

Et cela nous conduit à résumer très sommairement l'histoire de l'expansion calviniste aux Pays-Bas.

Le 26 octobre 1555, Charles-Quint avait résigné la couronne des Pays-Bas, en faveur de son fils Philippe II (1527-1598). L'Empereur laissait à son fils sa politique, qui était de combattre l'hérésie au moyen de l'Inquisition, par tous les procédés en son pouvoir et de maintenir à tout prix l'unité des dix-sept provinces constituant les Pays-Bas. Mais autant Charles avait été populaire dans cette partie de son immense domaine, autant Philippe y était vu avec peu de sympathie. L'ambassadeur vénitien pourra écrire en 1559 qu'il y était regardé comme un *étranger* [8].

Philippe le sentait lui-même et aussitôt après la paix de Cateau-Cambrésis, il partait, le 26 août 1559, pour l'Espagne, laissant le gouvernement aux mains de sa demi-sœur, Marguerite de Parme (1521-1586) et du ministre comtois Antoine Perrenod de Granvelle (1517-1586), évêque d'Arras. Avant de partir, Philippe II avait obtenu l'agrément du pape Paul IV pour l'augmentation du nombre des évêchés, qui passaient de 4 à 17, avec Granvelle en tête, en qualité de cardinal-archevêque de Malines (1561). Cette mesure, décidée par une Bulle du 18 août 1559, et mise à exécution dans les deux années suivantes, fut considérée par les dissidents, que la législation antihérétique n'avait pas empêchés de pulluler, comme un acte répressif. Jusque-là, ces dissidents étaient surtout des luthériens, des

[7] Le volume, sans nom d'auteur, porte seulement l'indication : Chez Nicolas Barbier et Thomas Courteau. La préface a pour titre : « L. Guido à l'Eglise de Dieu... » Il s'agit de Guy de Brès (ou de Bresse ou de Bray), né à Mons vers 1525, peintre sur verre, fondateur des communautés réformées de Lille, Valenciennes, etc., auteur de la *Confessio belgica*, en 1561, exécuté à Valenciennes, le 31 mai 1567. — La première édition du *Baston de la Foy* était de 1556.

[8] *Calendar of State Papers*, Venetian, 1558-1580, n° 274.

anabaptistes, des sacramentaires. Mais il s'y joignait maintenant des calvinistes, dont le plus marquant était Guy de Bray ou de Brès, l'auteur du *Baston de la Foy*. Celui-ci eut l'idée de tenter de désarmer l'hostilité du gouvernement en présentant une *Confession de Foi des Eglises réformées wallonnes et flamandes*, qui était de son cru, et qui est connue sous le nom de *Confessio belgica*. Pour mieux obtenir la bienveillance gouvernementale, Guy de Brès avait insisté sur la condamnation des Anabaptistes. Il avait, par ailleurs, suivi de près la *Confessio gallicana* de 1559. Son travail, rédigé en 1561, fut adressé, l'année suivante, à Philippe II, comme étant la profession de cent mille de ses sujets, que « l'on n'avait jamais trouvés en armes ou complotant contre leur souverain ». Mais cet écrit ne fit aucune impression sur le roi d'Espagne. Par contre, il fut adopté désormais par les calvinistes wallons qui suivaient jusque-là le formulaire de la congrégation wallonne réfugiée à Londres, rédigé par Jean Laski, en 1550. Cette *Confession* de Guy de Bray passa du pays flamand de langue française dans les pays de langue flamande et hollandaise. Elle fut adoptée, en mai 1566, par le Synode d'Anvers. Dès lors, le calvinisme l'emporta dans toute l'étendue des Pays-Bas sur les diverses tendances, luthérienne ou anabaptiste, qui s'y trouvaient disséminées. Le Synode d'Emden, du 4 au 14 octobre 1551, y ajouta une organisation semblable à celle que nous avons vue en France. Mais à cette date, les Pays-Bas étaient déjà engagés dans la lutte qui devait aboutir à la séparation de la Hollande (1579) et à son indépendance (1609). La Hollande devint entièrement calviniste, tandis que la Belgique revint entièrement au catholicisme [9]

Evidemment, tout cela ne se fit pas sans des luttes acharnées, dans le détail desquelles il ne nous est pas possible d'entrer. Il nous suffit d'avoir indiqué en quelques mots comment la foi calviniste en vint à supplanter totalement la foi luthérienne chez les dissidents des Pays-Bas, tout comme cela était arrivé en France de façon presque insensible.

Un processus analogue doit être signalé en plusieurs autres pays d'Europe.

En Suisse d'abord. On a vu ce qu'était la doctrine de Zwingli, au sujet de la Sainte-Eucharistie. Calvin avait cherché une position intermédiaire entre le pur symbolisme zwinglien et la companation luthérienne. Il avait abouti à la doctrine de la *présence spirituelle* du Christ. Le successeur de Zwingli, Bullinger, son gendre, avait abandonné la théorie de son beau-père pour se rapprocher de celle que Calvin devait adopter dans la suite. Dès 1532, il écrivait : « Nous reconnaissons dans la Cène un mystère. Le pain n'est plus simplement le pain du boulanger mais un pain honorable, saint et sacramentel, dans lequel le Christ est présent sacramentellement, spirituellement au regard de la foi, puisque corporellement il siège à la droite du Père. Mais de même que le soleil se tient dans le ciel et cependant exerce sa chaleur ici-bas par ses rayons, de même le Christ siège à la droite du Père et cependant agit dans les cœurs des fidèles ».

[9] Voir Brandt, *History of the Reformation in the Low Countries*, I, 142 et s. N. Weiss, article « *Flandre française* », dans *Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, protestante.

Calvin comprit fort bien, plus tard, que cette doctrine s'accordait sans peine avec la sienne. Une fois maître de Genève, il entra en rapports avec Bullinger et au cours des années 1548-1549 négocia une entente doctrinale. Il se rendit même à Zurich avec Farel et, en mai 1549, il signa un accord qui est connu sous le nom de *Consensus Tigurinus* ou *Accord de Zurich* [10].

Il est juste de dire cependant que cet accord doctrinal laissait subsister de grandes différences d'organisation et de discipline entre les Eglises zwingliennes et les Eglises proprement calvinistes.

Il faut en dire tout autant de l'accord appelé *Confessio Czengerina*, de 1557, par lequel la majorité des réformés de Hongrie adoptait une position calviniste au sujet de la Sainte-Eucharistie et s'éloignait définitivement du luthéranisme, — puis du *Catéchisme d'Heidelberg*, de 1563, qui faisait passer le Palatinat de la doctrine luthérienne à la théologie eucharistique de Genève. Là aussi, l'organisation ecclésiastique demeurait assez éloignée de celle qu'avait réalisée Calvin. Son système finalement ne devait triompher intégralement, en dehors de Genève et du protestantisme français, qu'aux Pays-Bas hollandais et en Ecosse, sous John Knox. Ce dernier pays surtout fut, pour le Réformateur genevois, une source d'orgueil et de joie, car il vécut assez pour y voir s'annoncer le triomphe de ses idées grâce à l'un des plus farouches partisans qu'il ait réussi à gagner à sa cause.

L. Cristiani.

[10] *Opera Calvini*, VII, 695 et s. ; — XII, 480, 590, 705, 727 ; — XIII, 110, 164, 221, 225, 259, 278.

Directoire pour la Pastorale des Sacrements

L'Assemblée plénière de l'épiscopat français, dans sa séance du 3 avril 1951, a adopté, pour tous les diocèses de France, ce Directoire à l'usage du clergé. Deux éditions paraissent simultanément ; le texte en est identique ; seul le format diffère [1] Nos confrères français auront très vite ces pages en mains. Mais il convient de les présenter brièvement à nos lecteurs étrangers ; car ils ne manqueront pas de s'y intéresser vivement.

I

Voici d'abord une rapide analyse de ce document.

1. — Il s'ouvre par un *Préambule*. Le Directoire y est défini comme « un instrument au service de l'Eglise apostolique et missionnaire en France...

[1] **Directoire pour la pastorale des Sacrements** *à l'usage du Clergé adopté par l'assemblée plénière de l'épiscopat pour tous les diocèses de France*. — 80 p. in-12, 60 fr. (port, 15 fr.) — Paris, Bonne Presse, 1951 ; — In-8 de 56 p., 60 fr. — Paris, Union des Œuvres catholiques de France, 1951. Cette édition possède un *Sommaire*, simple énumération (en une page) des sujets traités présentée suivant l'ordre suivi dans le document. Une table alphabétique avec renvoi aux numéros marginaux eût été utile. Dans les références suivantes, nous indiquons la pagination de l'*Union*.

dans la perspective complète de la tâche pastorale qui convient à notre époque ».

Il veut être d'abord « *un encouragement* [2] donné par la hiérarchie aux efforts généreux et aux préoccupations apostoliques » du clergé ; ensuite « *une mise au point* de quelques-unes des questions qui se posent le plus couramment à la conscience des pasteurs appelés à prendre leurs responsabilités dans l'administration des sacrements » ; enfin « *une exhortation* à réaliser, par un vaste mouvement d'ensemble, certains progrès qu'appelle le ministère pastoral dans les circonstances présentes ».

2. — Vient ensuite le très remarquable rapport de S. Exc. Mgr Guerry, archevêque-coadjuteur de Cambrai, présenté par lui à l'assemblée de l'épiscopat en même temps que le Directoire (p. 5-26).

Cette « intervention collective de la hiérarchie était appelée par les vœux de tout un clergé désireux de connaître, au-dessus des controverses prolongées qui se sont élevées en ces dernières années, la ligne de conduite à suivre pour l'administration des Sacrements, alors que tant de gens ne paraissent pas réunir les conditions nécessaires pour y être admis. »

Le Directoire ne doit pas être pris comme un traité de théologie morale, ou de droit canonique, ou de liturgie, ou de spiritualité sacramentaire. Il voudrait « susciter » et diriger « un grand mouvement d'évangélisation sacramentelle », non pas en prenant parti entre les oppositions du rigorisme ou de l'indulgence, mais en rappelant « les principes et les règles pratiques qui doivent aider chaque pasteur à former son jugement prudentiel en face de chaque cas précis ». Tel est son but. Cela suppose un enseignement donné aux fidèles, une éducation de leurs consciences individuelles et le maintien d'une cohésion communautaire des chrétiens en vue d'une ascension vers une pleine vie surnaturelle.

Par là apparaît toute la portée, non seulement pratique, mais doctrinale, éducatrice et spirituelle de ce document.

3. — Le texte même du *Directoire* (p. 27-47) est divisé en 79 articles très brefs, portant chacun un numéro d'ordre en marge.

Sur les Sacrements en général (art. 1-14), on rappelle les « principes doctrinaux » (1-5) ; on en tire des « conséquences doctrinales » (6-11) ; on donne des « conseils pratiques sur le rôle du pasteur à l'égard des dispositions du sujet » (12-14).

Chacun des Sacrements en particulier fait l'objet d'un exposé : baptême (15-30) ; confirmation (31-37) ; eucharistie (38-45) ; pénitence (46-57) ; extrême-onction (58-62) ; ordre (63-71) ; mariage (72-76).

Une conclusion (77-79) montre dans l'Eucharistie le « centre de l'ordre sacramentel ».

De fréquentes notes placées au bas des pages complètent cet enseignement, soit par un aperçu doctrinal complémentaire, soit par une application pratique, soit même par une indication bibliographique. Notons encore qu'à propos de chaque sacrement, des questions connexes sont examinées ; par exemple, à propos de l'Eucharistie celles de la première communion, de la communion solennelle et de la profession de foi ; à propos de la Pénitence, celle de la direction spirituelle, etc...

4. — A ce *Directoire* proprement dit font suite quatre « annexes », qui reproduisent des textes de Pie X sur la communion fréquente et la communion des enfants ; du concile de Trente sur l'évangélisation sacramentelle ; le *monitum* du St-Office du 16 mai 1943 sur les interrogations *de Sexto* au confessionnal ; enfin quelques renseignements pratiques.

II

A cette sèche analyse, il nous semble utile de joindre quelques-unes des indications données aux pasteurs par le *Directoire*. Ces exemples feront mieux saisir toute la précision et la portée de ce document qui marque une date dans l'histoire de l'Eglise de France.

1. — Voici d'abord quelques avis généraux.

Rien de plus tentant pour le prêtre ayant charge d'âmes que de recourir aux seules lumières de son bon sens et de son expérience pour déterminer sa pratique sacramentaire. Contre ce danger, le Directoire rappelle que

> les principes généraux et objectifs de l'administration des sacrements ne sont pas à inventer par chacun : ils sont posés par le rituel, le code de droit canonique, le droit diocésain établi par les statuts synodaux, etc...
>
> Les prêtres ont donc l'obligation grave d'entretenir et de mettre à jour leur science théologique et canonique concernant l'administration des sacrements, surtout en ce qui regarde la pénitence et le mariage.
>
> On a eu raison, en ces dernières années, de mettre en relief l'aspect communautaire des sacrements. Mais on tomberait dans un nouvel individualisme si chaque prêtre voulait octroyer les sacrements [ou les refuser] de manière à resserrer et revaloriser *sa* communauté, en négligeant la cohésion et l'unité de sa communauté avec le reste de l'Eglise (art. 7).

A propos des dispositions du sujet qui s'approche des sacrements, est dit qu'on ne peut

> jamais en juger qu'*au présent*, jamais au futur ou au conditionnel. Par exemple — pour ce qui est de l'exclusion de l'indissolubilité — on ne refusera le mariage à des fiancés que s'ils manifestent, *hic et nunc*, de ne pas vouloir contracter une union indissoluble.
>
> Une note ajoute : Le pasteur a le devoir d'instruire d'une manière positive ceux qui veulent contracter un mariage de la condition de l'indissolubilité (art. 13).

2. — Dans les milieux devenus indifférents, où la foi est en sommeil et la pratique religieuse presque nulle, quelle est la règle à suivre par les pasteurs, trop souvent anxieux devant l'alternative : ou refuser le baptême parce que l'avenir religieux de l'enfant est incertain et que de tels baptêmes risquent de favoriser l'indifférence ambiante ; ou le donner pour satisfaire à une demande que les parents se croient en droit de faire en faveur de leur enfant malgré le peu d'importance qu'ils y attachent pour leur conduite personnelle ? Ces per-

[2] Tous les mots soulignés dans nos citations sont soulignés dans le Directoire.

perplexités ont été souvent soumises à l'*Ami*. Voici ce qu'en disent les Evêques de France :

La loi de l'Eglise (can. 770) et sa doctrine sur l'obligation de l'ordre surnaturel font aux parents un devoir strict de demander le baptême pour leurs enfants [y compris, ajoute une note, pour le fœtus, à quelque degré de développement qu'il soit parvenu]. Le leur accorder n'est donc *pas une faveur*. L'absence de pratique chez les parents ne permet pas de les ranger parmi les apostats. — [*Note* : Ne sont apostats que ceux qui ont fait un acte positif et public de renoncement à la foi chrétienne. Un « indifférent » ou un « non-pratiquant » ne peut donc être compté parmi les apostats. Ces derniers sont assimilés aux infidèles (can. 750-751) ; on ne peut accorder le baptême à leurs enfants que s'ils s'engagent à leur procurer une éducation chrétienne].

La démarche extérieure que font les parents en demandant le baptême est une présomption qui joue en faveur de leur intention religieuse (art. 15).

Si cependant les enfants précédents ont été privés de l'éducation chrétienne, on n'accordera le baptême que contre un *engagement* d'envoyer au catéchisme, le moment venu, l'enfant que l'on présente au baptême, et d'abord ses aînés dans la mesure du possible. — [Une *note* remarque que la forme que doit prendre cet engagement peut varier suivant les circonstances locales et diocésaines, et ajoute : Il sera toujours prudent de savoir pour quelle raison les enfants précédents ne vont pas au catéchisme. Il pourrait y avoir d'autres raisons que l'hostilité ou l'indifférence totale, vg. des difficultés pratiques pour les enfants, tenant aux heures du catéchisme, à l'éloignement]. (Art. 16).

Des précisions tout aussi claires sont données au sujet des « baptêmes hors de l'église paroissiale » (art. 17-18), de « la coutume abusive de l'ondoiement » (art. 19), et à propos des autres sacrements. Citons encore un autre exemple, si douloureux à tant de nos confrères : il concerne « ceux qui ne se confessent qu'à Pâques » :

L'absolution peut être accordée à un « paschatin » qui omet habituellement la Messe du dimanche, s'il apparaît au confesseur que son pénitent, faute d'une conscience suffisante de l'obligation, n'a pas commis de péché formel grave. Mais le confesseur doit profiter de la monition pour essayer d'éclairer et de former la conscience de cet habitudinaire. Il aurait tort de s'en abstenir sous prétexte de ne pas troubler sa bonne foi. Il ne peut refuser l'absolution à un « paschatin » que si, après l'avoir instruit avec une grande patience et donc à plusieurs reprises, il ne peut découvrir en lui aucun signe de contrition et aucun effort pour s'améliorer même partiellement. — [*Note* : On peut être plus sévère dans un milieu où s'est conservée l'assistance à la Messe du dimanche. On ne saurait trop rappeler aux pénitents l'obligation d'assister à la Messe du dimanche].

Ce dernier texte est pris au chapitre relatif à la Pénitence (art. 53). Une attention spéciale sera accordée par les confesseurs aux art. 55-57 relatifs à la triste plaie de la masturbation et de l'onanisme conjugal : « En aucun cas l'onanisme ne peut être permis. En aucun cas, objectivement, il n'est seulement péché véniel » (art. 55, note).

En face de ces péchés et aussi des *péchés d'habitude*, le confesseur doit se rappeler que la sincérité du ferme propos ne doit jamais être confondue avec la promesse de ne plus pécher, laquelle, en fait, ne serait pas tenue. La sincérité du ferme propos se manifeste spécialement par la renonciation *de fait* aux occasions prochaines libres. Les occasionnaires risquent de se fausser la conscience en se persuadant qu'il leur suffit de regretter la faute mortelle sans renoncer à l'occasion. Le confesseur a le devoir de les éclairer (art. 56).

Arrêtons ici nos citations. Tout le Directoire est écrit avec cette précision réfléchie qu'on a pu admirer dans les extraits que nous venons de donner. Il doit être lu par tous très attentivement ; il faudra le consulter souvent ; il faudra surtout renoncer, s'il y a lieu, à nos préférences personnelles pour entrer résolument dans la voie que nous montre, avec autant d'autorité que de clarté, l'épiscopat français.

F.-M. CATHERINET.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un jeune profès de vœux temporaires appartenant à un ordre cloîtré, est tombé gravement malade par manque habituel de sommeil, — son tempérament ne supportant pas le lever nocturne pour le chant de l'Office.

Deux médecins spécialistes consultés sont tombés d'accord pour affirmer l'incompatibilité de la santé du sujet avec ce genre de vie religieuse. De fait, mis au repos, le profès a recouvré, au bout de six mois, son équilibre nerveux et une santé normale.

Un indult d'exclaustration ayant été demandé à Rome pour que le religieux puisse, en attendant l'expiration de ses vœux, poursuivre ses études et devenir prêtre séculier, la S. C. des Religieux a répondu par un indult de *sécularisation*. Or le profès a déjà reçu les ordres mineurs dans son monastère.

On demande :

1° Quelle est la situation canonique de ce minoré ? Est-il réduit à l'état laïque par l'indult de sécularisation ? Sinon, quel est son Ordinaire et où est-il incardiné ?

2° Quelles sont les démarches à entreprendre pour que le « sécularisé » puisse achever ses études et devenir prêtre diocésain ?

R. — 1° Un indult de sécularisation n'entraîne nullement la « réduction à l'état laïc » du religieux ayant reçu quelque ordre. Si donc le rescrit de la S. Congrégation ne formule pas expressément cette réduction, le « sécularisé » demeure canoniquement clerc minoré [1].

Reste à déterminer son « Ordinaire » et son « point d'attache » (*incardination*), car ce clerc ne peut rester *nullius*, c'est-à-dire *vagus* au sens du canon 111.

[1] Par ailleurs il n'apparaît pas que ce clerc ait été réduit à l'état laïc *ipso facto* (can. 211, § 2), « pour l'une ou l'autre des causes spécifiées dans le droit » (can. 132, § 2, 136, § 3, 141, § 2, 648, 669, § 2, 2305, § 1, 2387). Si le législateur avait voulu attribuer les mêmes effets à la sécularisation d'un religieux, il l'aurait dit explicitement. On ne saurait, d'autre part, équiparer le cas présent au *renvoi* (can. 648, 669, § 2) qui a pour effet la réduction à l'état laïc. Bien que cette réduction ne soit pas une « peine » elle est assurément *odiosa* et ne saurait être étendue d'un cas à un autre (can. 19).

2° On peut noter d'abord que ce clerc a le droit de renoncer à l'état ecclésiastique de son propre chef (*suæ ipsius voluntate*) ; il lui suffira (*ad liceitatem*) d'en « avertir l'Ordinaire du lieu » (can. 211, § 2).

Quel sera cet Ordinaire ?

Jusqu'à sa sécularisation, le clerc minoré était incardiné à son Institut (*ascriptus religioni*, can. 111, § 1). Mais l'indult de sécularisation a eu pour effet de le « séparer de son Institut » (can. 640). N'étant plus religieux, il est certain qu'il a cessé d'avoir pour Ordinaire le Supérieur religieux. D'autre part, le Code n'a pas déterminé la situation canonique de ce minoré comme il l'a fait expressément pour le sécularisé qui aurait reçu les ordres sacrés (can. 641, § 1). Nous savons cependant de façon certaine que, profès des vœux temporaires, il n'a « pas perdu son propre diocèse », c'est-à-dire le diocèse dit « d'origine », où il avait domicile ou quasi-domicile avant son entrée en religion (can. 641 et 585).

3° A défaut de législation particulière concernant le cas du profès temporaire n'ayant reçu que les ordres mineurs, il y a lieu d'appliquer l'*analogie de droit* (can. 20) qui nous est fournie par le canon 641, § 1 : le religieux, une fois sécularisé, « doit revenir dans son propre diocèse », afin de ne pas devenir « clerc vagabond » (can. 111).

Cependant, nous n'oserions affirmer que l'Ordinaire « propre » soit *obligé* de le recevoir (comme l'impose le canon 641 lorsqu'il s'agit d'un clerc *majeur*) : ce n'est pas, en effet, cet Ordinaire qui l'a incardiné à son diocèse ; et, d'autre part, il n'y a pas urgence à recevoir le dit sujet, puisqu'il n'est pas engagé définitivement (comme un clerc majeur) au service de l'Eglise. L'Ordinaire « propre » *peut* donc recevoir le sécularisé ; et s'il l'accepte sans conditions, le minoré sera par le fait même incardiné à son diocèse [2]. Si l'Ordinaire propre refuse de recevoir ce sujet, il devra (comme le clerc majeur profès perpétuel, can. 585) « chercher un évêque qui veuille bien l'accepter ». L'ayant trouvé, il prendra domicile dans le diocèse de cet évêque (can. 92) et pourra ensuite y être incardiné conformément au canon 641, § 1 [3].

4° L'accueil fait soit par l'Ordinaire propre, soit par un évêque bénévole peut être « pur et simple », sans conditions ni délais : en ce cas, l'incardination est réalisée *ipso facto* et immédiatement. L'acceptation peut être aussi « à l'essai » (*pro experimento*) au maximum pour trois ans (can. 642, § 2). Dans le cas présent, il ne semble pas que cette dernière solution soit avantageuse : d'une part, tant que le clerc demeurera dans les ordres mineurs, il pourra (même définitivement incardiné) être réduit à l'état laïc par un décret de l'Ordinaire conformément au canon 211, § 2 ; d'autre part il ne pourra le promouvoir au sous-diaconat tant que l'incardination sera en suspens (can. 956). L'épreuve devra donc être terminée avant la réception des ordres majeurs, et l'Ordinaire devra veiller à ce que le candidat soit pourvu d'un titre canonique régulier (can. 974, 7°).

5° Enfin, avant d'admettre le sécularisé dans son séminaire diocésain pour l'y faire achever ses études en vue du sacerdoce, l'Ordinaire n'oubliera pas de se munir de l'autorisation de la S. C. des Séminaires et Universités, attendu qu'il s'agit d'un sujet « ayant appartenu à une famille religieuse » [4].

Cette permission obtenue, l'Ordinaire n'aura pas à se munir des documents (même secrets) exigés par le canon 1363, § 3, lorsqu'il s'agit d'un religieux renvoyé (*dimissus*). Cependant, à moins que le sujet ne lui soit personnellement connu, il agira prudemment en prenant auprès du Supérieur religieux toutes informations opportunes et en exigeant du candidat tous les certificats et attestations que de droit (can. 1363, § 2 ; cfr. can. 117).

A. Bride.

Q. — Dans notre diocèse — comme dans beaucoup d'autres — nous avons un indult qui réduit à *une* messe par mois l'obligation de célébrer « *pro populo* » qui incombe aux curés et vicaires économes. Les autres dimanches nous devons verser à l'évêché l'honoraire de la messe célébrée en faveur d'une œuvre désignée dans l'indult.

Or un curé malade depuis plus d'une année, a été à maintes reprises, empêché de célébrer pendant plusieurs semaines consécutives. Il a régulièrement fait assurer par un autre prêtre la célébration de la messe « *pro populo* », lorsqu'il n'a pu le faire lui-même. Mais il se demande s'il est tenu de verser à l'évêché les honoraires des *autres messes* qu'il n'a pu célébrer les dimanches et fêtes de précepte.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — 1° Le curé en question a agi prudemment en faisant célébrer par un autre prêtre les messes « *pro populo* », dont l'obligation lui incombe en *toute hypothèse* (même en cas de maladie [1]), tant qu'il garde son titre de curé.

2° Pour les autres messes (à intention rétribuée et dont l'honoraire *doit* être versé à l'évêché), nous ne pensons pas qu'il soit dans la volonté d'aucun Ordinaire d'*urger* ce versement quand la Messe n'a pas été célébrée pour cause de maladie *longue*, encore que *théoriquement* il en aurait le *droit*. (Il s'agit, en effet, par le moyen d'un indult, de procurer des ressources à des œuvres reconnues comme *vitales* pour le diocèse ; et, *s'il n'y avait pas eu cet indult*, n'oublions pas que le curé aurait dû assurer *à ses frais* la célébration *normale* de la messe « *pro populo* »). En général cependant, lorsque l'impossibilité de célébrer se prolonge, les évêchés n'ont pas coutume d'exiger le versement

[2] Cfr. A. Ellis, s. j., dans *Periodica*, xxv (1936), p. 54 *.

[3] Dans l'une et l'autre hypothèses, il n'y aura pas lieu de procéder à une excardination ni à une incardination *formelle* conformément au canon 112. Le clerc en question n'est en effet incardiné à aucun diocèse ni à aucune « religion », la sécularisation ayant rompu les liens qui le rattachaient à son Institut. Il suffit qu'il soit « reçu » par un évêque bénévole pour que, par le fait même, il soit incardiné.

[4] « *Antequam in seminarium admittantur qui, quocumque titulo, ad familiam religiosam pertinuerint, Ordinarius ad S. C. de Seminariis et Universitatibus recurrat, quæ de judicio suo Ordinarium certiorem faciet...* (25 juillet 1941), *A.A.S.*, (xxxiii), 1941, 371.

[1] Notons cependant que : *a*) si la maladie qui l'empêche de célébrer devait durer des années ; *b*) si, par ailleurs il était absolument dépourvu de ressources (paroisse pauvre) au point de ne pouvoir faire célébrer par un autre (en lui versant l'honoraire) la messe *pro populo*, il pourrait, en alléguant sa gêne ou impossibilité demander *condonation* totale ou partielle de cette charge

d'honoraires de messes *non-célébrées*. On considère très justement que le malade est suffisamment grevé et privé par ailleurs : *afflicto non est addenda afflictio*.

3° On peut noter qu'*en fait* la question soulevée trouve fréquemment une solution *pratique* favorable. Si le prêtre qui assure, à la place du curé empêché, la célébration de la messe dominicale est obligé pour cela de « biner » (cas fréquent), l'honoraire de cette messe de binage (que le prêtre *ne peut* s'approprier, can. 824) sera versé à l'œuvre désignée dans l'indult et l'équilibre sera rétabli.

4° Si le prêtre appelé n'est pas un « bineur »[2], le curé qui ne peut célébrer est autorisé à inscrire à la date indiquée par le « bordereau de versements » (qu'il doit transmettre à l'évêché), la mention « malade ». Et si l'évêché croit devoir « urger » le versement, le curé atteint de *longue* maladie et *dépourvu* par ailleurs de ressources paroissiales pourra exposer à son Ordinaire sa difficultueuse situation et *demander* condonation (au moins partielle) des sommes considérables qu'il aurait à verser[3]. Sinon, il sera en droit de réclamer, par ailleurs, à l'évêché ce qui lui est dû canoniquement pour son « honnête subsistance », aux termes du contrat bilatéral qui l'a engagé « au service du diocèse ».

Notons qu'aujourd'hui le régime, devenu quasi-officiel, des « mutuelles » pourvoit, dans une mesure très appréciable, à ces cas douloureux.

A. B.

[2] Et la solution serait la même s'il s'agit de messes de « fêtes supprimées » tombant en semaine et dans lesquelles il n'y aurait eu *aucune célébration*, ni par le curé, ni par un remplaçant.

[3] Il va de soi que *si*, d'après l'indult, les honoraires en question doivent être affectés à une œuvre comme le « Denier du culte » ou la « Caisse des prêtres infirmes », il serait peu logique d'*urger* le versement de sommes dues par un prêtre malade et nécessiteux et ensuite de lui allouer un secours *prélevé sur cette même caisse*.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

VRAIE ET FAUSSE REFORME DANS L'EGLISE[1]

Que l'Eglise ait besoin de toujours se réformer, tous le savent : on trouve en elle quelque chose qui dénonce l'infirmité humaine. Ces infirmités se révèlent, non dans le domaine des *sancta*, des dons objectifs de Dieu dont l'Eglise est dépositaire, mais sur le plan des *sancti*, des membres que l'Esprit divin doit sanctifier, et qui ne répondent pas toujours à l'appel de Dieu. Le P. Congar n'a pas de peine à montrer, faits à l'appui, que l'infaillibilité ne garantit pas l'Eglise de *toute* espèce d'erreur ; que l'assistance du Saint-Esprit ne préserve pas de *toute* faute. Le gouvernement de l'Eglise peut avoir ses défaillances : l'histoire en témoigne.

Ne nous en étonnons pas : l'œuvre de Dieu parmi les hommes comporte un développement : tout y commence en germes, dont la croissance se réalise par étapes avant de parvenir à la consommation finale. Sans doute, nous sommes par rapport à l'Ancien Testament dans l'ordre des choses dernières (cf. Hebr. I, 2) ; mais nous ne les possédons pas encore dans leur plénitude. Nous n'avons encore, selon l'expression de S. Paul, que « les arrhes de notre héritage ». L'Eglise admet donc qu'elle n'a pas réalisé tout le but de son institution, tant que, par delà les gestes, les catéchèses, les institutions, elle n'a pas amené les âmes à la sainteté personnelle. Et, pour ramener à Dieu, dans le Christ, tout ce qui est d'Adam dans le monde, l'Eglise, immuable par ce qu'elle reçoit d'en haut, aura à tenir compte du mouvement du monde, en ce qu'elle a d'adaptable et de changeant. Il ne faut pas cependant lui reprocher de temporiser parfois : « L'Eglise doit avoir dans le monde un mouvement en liaison avec le mouvement du monde, mais ne doit pas suivre n'importe quoi ni accepter, ne serait-ce que les apparences, de passer avec ce qui passe » (p. 152).

Ce qu'on vient de dire explique que le besoin de réforme puisse se faire sentir à un double titre. Prenant la terminologie de la philosophie bergsonienne, C. demande que l'élan ne soit pas ou ne paraisse pas contrarié par les formes cristallisées qu'il produit.

Il s'agit plus simplement d'éviter une religion « formaliste » dont le danger est grand si l'on « naît » dans un milieu chrétien, et si l'on y vit d'habitudes acquises. Luther aurait pu travailler à réformer les abus que de ce chef il constatait dans l'Eglise ; mais il a excédé et, par là même, fait fausse route en niant la nécessité des formes extérieures de la structure ecclésiastique. La nécessité de ces formes est liée à la condition présente du peuple de Dieu. D'autre part en s'immobilisant dans les formes homologuées, l'Eglise risquerait de ne pas entendre les appels des besoins nouveaux. La plus grande prudence est ici nécessaire et l'histoire « montre que c'est sagesse et, finalement, plus grande vérité, de ne pas se laisser trop vite impressionner par l'apparence de périmé ou de désuet que peuvent faire, à un moment donné, certaines institutions de l'Eglise » (p. 175). L'auteur se défend de parler d'appel de besoins nouveaux et de « formes nouvelles nécessitées par ces besoins », dans le sens où l'entendaient les modernistes :

> « On se tromperait étrangement, dit-il (p. 177), si on interprétait notre exposé comme un appel au changement pour le changement et une relativisation de la vie de l'Eglise dans une succession de formes historiques toutes transitoires. Le développement, qui est la loi de la vie, comporte respect des formes acquises et du passé, fidélité, enracinement et continuité. Mais il comporte aussi mouvement, croissance, adaptation ; et c'est ce point de vue que notre thème nous amène à marquer *plus spécialement* » (p. 177).

* *

Nous voici arrivés à un point de la thèse qui soulèvera peut-être, chez certains, des appréhensions au sujet d'attitudes qui prétenderaient — à tort — y trouver une sorte de justification.

Il s'agit du rôle attribué à ceux que C. appelle assez improprement « prophètes » d'Eglise. Ce « prophétisme » nouveau n'a pas pour rôle de remettre en question la révélation faite aux anciens

[1] Yves M. J. Congar, O. P. — *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. — In-8 de 648 p. — Paris, Editions du Cerf, 1950.

prophètes et aux apôtres, et centrée sur Jésus-Christ. Un prophétisme qui admettrait la possibilité de changement dans la révélation apostolique serait condamnable. Il n'y a de progrès valables dans l'Eglise que dans le cadre de son apostolicité. Il faut donc nécessairement que le dynamisme des réformateurs, pour être acceptable, s'intègre dans l'unité organique de l'Eglise vivante, sans quoi le mouvement réformiste aboutira à une déviation. L'auteur énumère *quatre conditions essentielles* pour une réforme sans erreur et sans schisme.

En premier lieu : la primauté de la charité et du pastoral : le réformateur doit s'inspirer, non d'un esprit de système, mais du souci du bien des âmes : la perception prophétique doit, certes, avoir un développement ; mais *dans l'Eglise*, dans le corps et la vie de l'Eglise concrète. Elle ne doit pas donner lieu à une nouveauté, elle doit provoquer un renouveau dans l'Eglise « réalité qui lui préexiste et donc qui n'est pas à chercher, à retrouver ou à constituer » (p. 249).

La seconde condition est de rester dans la communion du tout. La mission du « prophète » réformateur est « d'ouvrir le développement, d'ordonner vraiment les formes extérieures au sens intérieur et à la plénitude qu'elles visent » ; « parce qu'aucune forme ou formule produite à un moment donné n'est l'expression exhaustive de la vérité catholique, il sera possible, *au nom de la communion*, de chercher un dépassement des expressions actuellement tenues, ce dépassement ne pouvant être, s'il s'agit des formules proprement dogmatiques, que développement par explication » (p. 267). Avec toutes les nuances opportunes, l'A. exclut toute opposition de l'esprit à la forme, de l'inspiration à l'autorité, du prophétisme au pouvoir (p. 286). L'Esprit anime tout le corps, et les formes et autorités hiérarchiques, loin d'être en dehors du mouvement de l'Esprit, servent et portent son action qui se consomme dans l'unité... « Dans l'Eglise croyante et aimante, il suscite le sens de la foi et le zèle d'une action bonne pour Dieu ; dans la hiérarchie, dans les fonctions de service de l'unité, il met le charisme de vérité, de l'unité, de l'apostolicité » (p. 286-87). Et ici se place une suggestion, qui croyons-nous, est bien plus près de sa réalisation que ne le laisse entendre l'A. Il s'agirait de constituer dans les organes administratifs du pouvoir central de l'Eglise, « une véritable représentation des grandes variétés humaines de l'Eglise et des grandes tendances du monde », on aurait ainsi au cœur de l'Eglise, « *une représentation des problèmes* ». Mais n'est-ce pas là la pensée qui a dirigé l'action de Pie XI et celle du Souverain Pontife actuel ?

Une troisième condition, pour éviter au mouvement réformiste de tout gâter et d'évoluer en un sens sectaire, est la patience et le respect des délais. La patience n'est pas tant une question de temporisation qu'une certaine qualité spirituelle de nos attitudes : « elle comporte une certaine docilité de l'esprit, une certaine défiance de soi, une retenue devant le simplisme des solutions brusquées, extrêmes du tout ou rien » (p. 311). Luther a manqué de cette patience. Le prophète respectueux des délais doit savoir pratiquer, de la vertu de force, non seulement les *aggredi*, mais le *sustinere*. D'autant que l'Eglise n'aime pas à être mise en demeure ; elle répugne à la *via facti* qui la place en face du fait accompli (Voir *Ami*, 1950, p. 261). Cependant une *via facti* peut être légitime : un grand nombre de pratiques, homologuées dans l'Eglise, se sont introduites par une *via facti*, devenue coutume puis droit. La *via facti* honorable « ne prend pas la place de l'autorité et ne porte pas atteinte à la structure de l'Eglise ; elle se situe dans le domaine de sa vie et fait l'œuvre de cette vie en ouvrant des voies de création ou d'adaptation où l'autorité ne refuse pas d'entrer... Sous une règle dont le principe est intégralement respecté et *dont la lettre même est généralement honorée* — (c'est nous qui soulignons) — elle inaugure dans l'ordre de la création ou de l'adaptation, proposant une sorte d'anticipation, d'échantillon, qu'elle soumet au contrôle de la hiérarchie » (p. 323). Il faut souhaiter que se réalise partout le vœu exprimé par le P. Congar à la fin de son volume : « *Si* le mouvement « réformateur » sait observer les conditions que nous avons essayé d'analyser, nous avons la confiance que l'aveu et la consécration hiérarchique ne lui feront pas défaut » (p. 572).

Une quatrième et dernière condition exigée pour que le réformisme soit pleinement catholique, est qu'il soit « un vrai renouvellement par un retour au principe de la Tradition, et non l'introduction d'une *nouveauté* par une adaptation mécanique. » Certes le catholicisme doit être adapté dans les pays lointains de mission ; mais il faut se méfier d'une adaptation hâtive, extérieure et mécanique, amalgame d'éléments païens et d'éléments catholiques. « La mission, portant la grâce comme la charge de la catholicité, doit vivre et assimiler l'élément nouveau dans l'Eglise, de manière à en faire, non une sorte d'enclave chinoise ou hindoue dans un catholicisme latin, mais un développement de la catholicité » (p. 340). L'adaptation liturgique doit, elle aussi, s'inspirer du principe traditionnel :

> « Une telle adaptation ou rénovation liturgique exige le retour à la tradition profonde, à l'âme même du principe catholique... La mise en question des formes, si elle doit être faite, doit procéder, non d'un affaiblissement, mais d'un surcroît de fidélité, sans quoi, au lieu d'adaptations, on aboutit à des mitigations qui en sont la caricature stérile » (p. 341).

* *

Si quelques expressions de la première partie de l'ouvrage pouvaient paraître à certains lecteurs, l'affirmation d'une responsabilité presque unilatérale de la part de l'Eglise catholique dans l'épreuve douloureuse qu'elle a subie au début du XVIe siècle, la troisième partie apporte une heureuse mise au point. Elle analyse longuement la grave responsabilité encourue par les réformateurs protestants. « Je sais, dit l'A. que, tout en me donnant acte, peut-être, d'une information sérieuse, les protestants n'admettront pas les conclusions de la troisième partie. C'est normal. S'ils les admettaient, et pour autant qu'ils les admettraient, ils ne seraient pas protestants » (p. 355). Quelles qu'aient pu être les bonnes intentions du début et si pressant que se soit fait sentir le besoin d'une réforme en profondeur, il est clair que ni Luther, ni aucun des réformateurs passés au schisme et à l'hérésie n'ont observé les conditions d'une vraie

réforme au sein de l'Eglise. Nous l'avons déjà laissé entendre : Luther a excédé en niant la nécessité des formes extérieures de la structure ecclésiastique. Le P. Congar démontre surabondamment l'erreur de l'ecclésiologie luthérienne et nous donne une critique pénétrante et décisive du protestantisme.

Déjà, durant sa période catholique, Luther est devenu luthérien en ne voyant dans l'Eglise que l'élément parole et foi. Ainsi l'Eglise ne serait qu'une réalité spirituelle et, comme telle, invisible. Sans doute, Luther admet des signes extérieurs et, partant, une visibilité de l'Eglise ; mais ces signes par eux-mêmes ne sont pas vrais et ne représentent rien de chrétien. Identifiant intérieur et chrétien, Luther ne peut comprendre qu'un organisme visible soit moyen de grâce. La forme extérieure ne saurait venir de Dieu et constitue une invention purement humaine. L'ordre proprement ecclésial est donc méconnu et seule la parole de Dieu — expression d'ailleurs bien ambiguë — peut relier l'homme à Dieu.

Les implications d'une telle position doctrinale sont passées au crible d'une critique irénique, mais impitoyable : méconnaissance de la vraie nature et des prérogatives immuables de l'Eglise, du rapport de la Bible à l'Eglise et à sa règle de foi qui n'est autre que sa tradition, du rôle subordonné qu'ont les « docteurs » dans l'Eglise par rapport à la règle de foi et au magistère. L'A. craint à ce sujet que son exposé ne paraisse pas « donner à la sainte Ecriture sa valeur unique de document ou mémorial des vouloirs de Dieu pour son peuple ». Mais répond-il, « il est dirigé contre l'erreur qui consiste à faire de la *Scripturæ sola* la règle de foi directe et personnelle des fidèles : contre quoi on est amené à rappeler que cette règle est proprement la tradition de l'Eglise, *à l'intérieur de laquelle* existent, comme une règle objectivement normative, les saintes Ecritures... (Mais) la tradition de l'Eglise comporte, de par la volonté de Dieu, un mémorial, une mémoire écrite qu'elle ne peut se dispenser d'interroger comme le témoignage irrécusable de sa propre constitution. La Bible n'est pas seulement le document par lequel peut se renouveler, se contrôler la mémoire apostolique, elle est celui par lequel l'Eglise peut contrôler et vérifier que les développements de sa vie restent conformes au type structural qu'elle a reçu de Dieu et des Apôtres ; celui aussi par lequel elle peut se justifier à cet égard, aux yeux des hérétiques qui professent recevoir les Ecritures » (p. 497).

Aurait-on pu espérer que Luther se maintînt dans un réformisme bienfaisant ? Non, le radicalisme des réformateurs leur interdisait psychologiquement la juste mesure nécessaire. « Luther était violent et irritable. Il se savait tel, mais il estimait que cela avait servi sa mission et que, sans cela, il n'eût pas fait son œuvre » (p. 557). Luther avait besoin de violence et la violence de ses impulsions lui semblait une conduite de l'Esprit. Avec une tête plus froide, Calvin agit de même. L'un et l'autre, prenant à cœur une cause qu'ils croyaient sans doute juste, ont poussé à la limite extrême un sentiment, au sujet duquel ils auraient dû, pour demeurer dans la règle de la prudence surnaturelle, savoir garder une juste mesure, une défiance raisonnable de soi-même, avec le souci de rester harmonisés au corps des fidèles, des pasteurs et de la hiérarchie tout entière.

* *

Signalons enfin les trois appendices qui terminent le volume : 1. *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives.* — 2. *Les deux plans de la fidélité.* — 3. *Mentalité « de droite » et intégrisme en France.* Ce dernier article étudie une attitude doctrinale, sociale, politique, qualifiée intégriste, et — par une assimilation que l'on peut trouver contestable — mentalité « de droite ». Certes, le tableau qu'on nous présente de cette mentalité n'est pas une caricature. Quelques traits toutefois pourront paraître trop accentués. Se plaçant au point de vue de la vraie réforme de l'Eglise, l'A. estime que l'intégrisme, *tel qu'il le définit*, conduit fatalement à un préjugé hostile à toute réforme. Ne pourrait-on pas craindre qu'un lecteur peu averti soit tenté de reporter ce préjugé chez tous ceux qui tiennent fermement à la pureté de l'enseignement doctrinal et s'efforçent de demeurer scrupuleusement fidèles aux directives du magistère ? A coup sûr, le P. Congar n'a pas voulu formuler pareille insinuation. Il sait aussi bien que nous, qu'à certains moments de la vie de l'Eglise, s'impose une fidélité plus grande au maintien *intégral* des données de la foi. Tout récemment le Souverain Pontife mettait en garde « les théologiens et les philosophes qui ont la lourde charge de défendre la vérité divine et humaine » contre certaines « opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique ». Ces opinions fausses, le théologien dominicain les réprouve. D'autre part aucun texte d'*Humani generis* ne pourrait servir d'appui à l'intégrisme, tel que nous le trouvons ici dépeint. Du reste le P. Congar n'est-il pas lui-même un exemple vivant du théologien qui sait unir les deux tendances, conservatrice avec la fidélité à la tradition, sagement audacieuse dans la voie du progrès ? L'article *Théologie* du D.T.C. en fournit une preuve péremptoire.

A. M.

Comptes rendus Bibliographiques

FILIOLA. — **Merci, mon Dieu.** — In-12 de 160 p., 160 fr. — Dillen à Issoudun.

« La spiritualité de l'action de grâces » dont nous parle ce volume présenté au public par Dom G. Lefebvre n'est pas une forme inconnue de la piété chrétienne ; c'est cependant, pour la première fois, croyons-nous, qu'elle fait l'objet d'un travail spécial, appuyé de très nombreuses citations qui en font une sorte de Somme du sujet.

« En voici la genèse : Dans un sanatorium, l'aumônier, malade lui-même et retenu loin des terres de mission auxquelles il s'était voué, et amené à diriger une religieuse malade depuis des années. Ils eurent ensemble de longs entretiens sur le sens de l'épreuve chrétienne et ils arrivèrent à cette certitude inébranlable qu'elle est le plus beau don du cœur aimant de Dieu, pourvu que nous nous comportions en enfants reconnaissants » (p. 14).

Après avoir défini la sainteté, montré en général dans la pratique du « Merci, mon Dieu » le « moyen